



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Histoire et sociologie des protestantismes

Jean-Paul Willaime



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/293>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 303-312

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Paul Willaime, « Histoire et sociologie des protestantismes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 21 octobre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/293>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire et sociologie des protestantismes

Années 2005-2007

— Année 2005-2006

Un accident dans le processus de préparation de l'Annuaire 114 (2005-2006) a empêché que le compte rendu des conférences et activités de Monsieur Jean-Paul Willaime en 2005-2006 y soit publié. Qu'il reçoive ici les excuses du service des publications.

I. Ultramodernité et situation socio-culturelle du christianisme

Le but de cette conférence était de réfléchir à la situation sociale et culturelle du christianisme catholique et protestant à l'heure actuelle en Europe en partant d'une analyse de l'état présent de la modernité occidentale. En nous inspirant des travaux d'Anthony Giddens et d'Ulrich Beck, nous qualifions cet état d'*ultramoderne* pour souligner que s'il y a rupture par rapport à la « modernité triomphante » (Alain Touraine) des Trente Glorieuses (1945-1975), il y a une continuité fondamentale, de là le refus de parler de « post-modernité ». En fait, il s'agit d'une « radicalisation de la modernité » elle-même, comme le soutient Anthony Giddens : autant la modernité pouvait se définir par le changement et des logiques de certitudes portées par diverses idéologies du progrès, autant l'*ultramodernité* se caractérise par le changement et des logiques d'incertitudes générées par toutes sortes de questionnements (dans les domaines de l'écologie, des biotechnologies, du politique, du genre...). L'*ultramodernité* emporte dans son mouvement les institutions de la société bourgeoise moderne (famille, nation, école, etc.) qui dès lors, et comme le souligne Ulrich Beck, apparaissent comme des institutions traditionnelles aujourd'hui désacralisées et démythologisées comme l'ont été les Églises dans les âges ultérieurs de la modernité occidentale. L'*ultramodernité*, c'est la sécularisation même des idéaux séculiers au nom desquels il y a eu un premier mouvement de sécularisation consistant en un transfert de magistère religieux à des magistères séculiers (voir nos deux études : « Religion in Ultramodernity », dans J. A. Beckford et J. Walliss (éd.), *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, Ashgate, Aldershot 2006, p. 77-89 et « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie* (2006), 47-4, p. 755-783).

Dans tous les pays d'Europe, en vertu de l'autonomisation de l'expérience religieuse des individus par rapport aux régulations institutionnelles qui prétendent lui donner forme, les liens des individus aux institutions religieuses se sont fortement relâchés, ce qui n'empêche pas le *croire* de proliférer, tout en s'amenuisant par rapport à certains contenus. Si crise de la religion il y a en Europe, c'est moins une crise du sentiment religieux qu'une crise dans l'encadrement institutionnel du religieux et de sa mise en forme culturelle. Les enquêtes européennes sur les valeurs indiquent une augmentation du nombre de « sans religion », en particulier chez les jeunes, plus que du nombre d'« athées convaincus ». Les personnes qui s'identifient comme religieuses sont moins croyantes et les personnes qui s'identifient comme « sans religion » sont moins athées (les analystes des données quantitatives sont ainsi amenés à distinguer entre les « sans religion croyants » et « sans religion incroyants »). On constate également des évolutions dans le mode de croire : chaque individu est à la fois un croyant et un douteur, un questionneur. Les études sociologiques indiquent également la montée d'un certain nombre de croyances, en particulier chez les jeunes générations et les personnes se déclarant sans religion. On constate notamment une forte montée de la croyance d'une vie après la mort. Il convient donc désormais de distinguer entre les personnes sans religion et athées et les personnes sans religion, mais croyantes d'une façon ou d'une autre. On constate également une montée des croyances parallèles, dans le domaine de l'astrologie ou du paranormal, notamment chez les jeunes ayant fait des études supérieures. Les deux catégories de Français les plus imperméables aux croyances paranormales sont les « catholiques pratiquants réguliers » et les « athées convaincus ». Leur point commun est qu'ils sont inscrits dans un système cohérent de sens qui leur permet de filtrer les diverses offres de croyances parallèles qui leur sont proposées. Quant aux pratiques, elles sont devenues plus épisodiques et intermittentes. Il s'agit aussi bien d'un croire sans appartenance comme dit Grace Davie (« believing without belonging ») que d'appartenances sans croire (« belonging without believing »). Les institutions religieuses comme les institutions politiques sont confrontées à la désinstitutionnalisation du sens. Il y a donc un processus de dérégulation institutionnelle de la religion. En outre, les appartenances religieuses sont devenues beaucoup plus partielles et fluides. En d'autres termes, les Européens sont aujourd'hui beaucoup moins *assignables à résidence ecclésiastique*. Y compris les musulmans. Cette dérégulation institutionnelle induit un processus de déculturation, si bien que bon nombre de mots, d'images ou de symboles caractéristiques de la culture chrétienne ne font aujourd'hui plus sens. La perception du divin lui-même, la façon de se figurer Dieu, connaît des mutations. On s'éloigne de la figure d'un dieu personnel : la représentation de Dieu s'est progressivement dépersonnalisée et tend à évoluer vers l'idée d'une force cosmique impersonnelle. Acculturation religieuse et dérégulation institutionnelle ont créé, pour reprendre le terme de Durkheim, une situation d'anomie religieuse caractérisée par une dispersion sociale et culturelle du religieux, notamment chrétien. Combinée à la mondialisation, une telle situation est propice au

développement d'un certain *marché de l'offre de salut* où de petits entrepreneurs dans l'offre spirituelle viennent concurrencer des Églises affaiblies dans leur pouvoir d'encadrement social et culturel. Il appartient désormais aux individus de construire eux-mêmes leur identité religieuse dans un environnement pluriel, fluide et mouvant.

Ce passage de la religion par héritage à la religion par choix signifie pour le christianisme en Europe, la fin de la christianité. Le passage du christianisme comme culture englobante de la société, même sous forme sécularisée, au christianisme comme sous-culture particulière dans une société globale. Ce n'est pas seulement la séparation du politique et du religieux, en particulier la séparation entre État et Églises chrétiennes, c'est aussi la séparation de la culture globale et de la religion. C'est une tout autre situation sociale et culturelle pour le christianisme. De là le sentiment que le christianisme, même lorsqu'il est majoritaire au plan des identifications et appartenances (comme le catholicisme en France), est devenu minoritaire dans les sociétés issues de la chrétienté. Un récent rapport du Commissariat Général du Plan (2005) déclare à propos de l'évolution de l'Église catholique en France : « On s'achemine vers une Église minoritaire, sur le modèle protestant » (p. 18). Ce qui est sûr, c'est que les conditions sociales et culturelles dans lesquelles se trouve le christianisme ne sont pas sans influence sur son autocompréhension et son organisation. C'est un profond changement de statut social et culturel du religieux, en particulier du religieux chrétien. Individualisation, déprise institutionnelle et atomisation d'une part, quêtes identitaires et affirmations communautaires de l'autre.

La mondialisation et la déterritorialisation du religieux entraînent sa reconfiguration comme sous-cultures et comme communautés-réseaux dans des sociétés sécularisées et pluralistes. C'est parce que la société globale est sécularisée et que l'État ne peut plus fonctionner comme une contre-Église profane par rapport aux religions, que le christianisme se réinvente comme lieu d'engagement individuel et de ressources identitaires et éthiques, comme lieu communautaire également dans une société d'individus. La réinvention du religieux en ultramodernité s'atteste en effet à travers des groupes et réseaux convictionnels de militants en tension avec la société globale parce qu'ils vivent leur rapport à la société à partir d'une sous-culture structurante. Les groupes religieux forment des groupes de références socialement signifiants pour leurs membres ; des groupes à partir desquels les individus, fortement structurés symboliquement et fortement appuyés par un milieu croyant, apprennent à se mouvoir dans un univers séculier complexe et incertain. Dans des sociétés où le christianisme n'a plus l'évidence culturelle ni la force d'encadrement social qu'il avait auparavant, c'est donc sous des formes minoritaires et militantes qu'il se réaffirme, ces formes interpellant et bousculant quelquefois, dans le protestantisme comme dans le catholicisme, les institutions ecclésiastiques habituées à un christianisme de masse plus tranquille. L'ultramodernité contemporaine redistribue d'une manière nouvelle les cartes entre catholicisme et protestantisme. Nous nous sommes attachés, dans cette conférence,

à mesurer les atouts et les faiblesses de chacun de ces modes d'être social du christianisme, y compris en matière œcuménique (voir « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme? », *Recherches de science religieuse* t. 89/2 [avril-juin 2001], p. 177-204).

II. Reconfigurations contemporaines du protestantisme français

À dominante réformée, mais avec une forte minorité luthérienne particulièrement dans l'est, le protestantisme en France connaît ces dernières décennies deux évolutions importantes qui s'interpénètrent : une croissance du protestantisme de sensibilité évangélique et pentecôtiste d'une part, une croissance de diverses Églises ethniques d'autre part, ces dernières étant pour la plupart de sensibilité évangélique et pentecôtiste. Si, globalement, le nombre de protestants reste stable dans la population française : autour de 2% de la population (4% des 18-24 ans), soit quelque 1,2 million de personnes, cette stabilité recouvre une importante recomposition interne avec une baisse relative du pôle luthéro-réformé et un développement de diverses églises évangéliques et pentecôtistes, le nombre de protestants évangéliques et pentecôtistes étant, selon Sébastien Fath, estimé, en 2005, à 350 000 (395 000 en comptant les églises évangéliques de diasporas étrangères). En termes d'édifices culturels, il est significatif de noter qu'à côté des édifices des anciens cultes reconnus, on dénombrait en 2005 en France 1685 mosquées et salles de prières d'une part, 1852 églises évangéliques d'autre part, ces deux mondes religieux, l'islam et le protestantisme évangélique-pentecôtiste constituant les deux aspects les plus massifs de la reconfiguration du paysage religieux actuel en France. Quant à la diversification ethnique des groupements religieux en France, elle apparaît notamment à travers la présence de quelque 300 Églises afro-chrétiennes et plusieurs dizaines d'Églises asiatiques (chinoises, coréennes, tamoules, cambodgiennes, vietnamiennes, laotiennes etc.). Pour l'ensemble de la France, on compte par exemple 15 églises évangéliques laotiennes recrutant essentiellement dans l'ethnie Hmong. Dans cette conférence, nous avons particulièrement analysé cette part évangélique du protestantisme français. D'une part, en nous appuyant sur les remarquables travaux de Sébastien Fath, spécialiste de cette mouvance protestante (voir ses études socio-historiques, notamment dans S. Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*, Brepols, Turnhout 2004 et, pour la France : *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Labor et Fides, Genève 2005). D'autre part, en analysant de façon détaillée les données d'une enquête par sondage effectuée en 2005 en France, le sondage *La Croix-Réforme/CSA* de 2005-2006 sur les « proches du protestantisme ».

Avec 25% des « proches du protestantisme » de sensibilité évangélique¹, à côté de 26% de sensibilité réformée et de 19% de sensibilité luthérienne (soit

1. Ces 25% se décomposent en 21% qui se sont déclarés de sensibilité évangélique, 2% qui se sont déclarés de sensibilité baptiste et 2% qui se sont déclarés de sensibilité pentecôtiste.

45 % pour le protestantisme luthéro-réformé), cette enquête a en effet confirmé la croissance du protestantisme évangélique et permis de mieux saisir le profil de ces « protestants évangéliques », une sensibilité que l'on caricature souvent, notamment en l'identifiant un peu vite aux franges les plus conservatrices du protestantisme nord-américain. Ce protestantisme, rappelons-le, se caractérise par son insistance sur la conversion personnelle, ainsi que par son souci d'orthodoxie doctrinale et d'orthopraxie comportementale (respect strict de normes morales et de règles de conduite). Il s'agit d'une expression militante du protestantisme qui se traduit également par une distanciation critique plus grande par rapport au catholicisme. Les « proches du protestantisme » de sensibilité évangélique de ce sondage ont confirmé ce modèle, mais avec plusieurs nuances.

On vérifie tout d'abord que cette sensibilité est nettement plus présente chez les jeunes. La tendance est claire, plus on est jeune, plus cette sensibilité est représentée parmi les « proches du protestantisme » : 40 % chez les moins de 30 ans, 26 % chez les 30-49 ans et 18 % chez les 50 ans et plus. Cette sensibilité est également particulièrement attestée chez les « proches du protestantisme » d'origine catholique : 48 % alors qu'elle ne rassemble que 35 % des réformés d'origine et 40 % des luthériens d'origine. Ces deux constats confirment que ce protestantisme affirmatif et prosélyte n'est pas sans effets à la fois sur les jeunes générations et sur les personnes extérieures au monde protestant. Il contribue incontestablement à la vitalité du protestantisme contemporain, à sa transmission et à l'élargissement de sa base sociale. On comprend d'autant mieux la politique actuelle de la Fédération Protestante de France qui veille à inclure diverses Églises de cette sensibilité dans le pacte fédératif. Les protestants de sensibilité évangélique sont, comme on pouvait s'y attendre, plus pieux que leurs coreligionnaires réformés et luthériens : 58 % lisent la Bible plusieurs fois par an alors que c'est le cas de 28 % des réformés et de 23 % des luthériens ; 61 % vont au culte plusieurs fois par an contre 34 % des réformés et 24 % des luthériens. L'engagement religieux militant des évangéliques se traduit aussi par une plus grande confiance dans l'avenir du protestantisme : 51 % pensent que le protestantisme est amené à se développer contre 41 % des réformés et 40 % des luthériens.

Les proches du protestantisme de sensibilité évangélique se différencient des luthéro-réformés par une position plus intransigente sur un certain nombre de questions éthiques, ce qui correspond bien au modèle que l'on a d'eux : 45 % seulement sont d'accord pour dire que « dans certaines circonstances chacun devrait avoir le droit de choisir le moment de sa mort » (80 % des réformés et 81 % des luthériens) ; 31 % seulement pensent que « les couples homosexuels devraient pouvoir être reconnus par l'Église » (contre 53 % des réformés et 50 % des luthériens) ; 23 % seulement pensent que « les recherches en matière de bioéthique ne doivent pas être limitées » (contre 31 % des réformés et 39 % des luthériens). On retrouve également un net clivage par rapport aux proches du protestantisme de sensibilité luthéro-réformée pour ce qui concerne les

perceptions et relations avec d'autres religions et confessions : 32 % seulement pensent que l'islam est compatible avec la démocratie contre 52 % des réformés et 41 % des luthériens ; les évangéliques (82 %) sont beaucoup plus nombreux que les réformés (58 %) et les luthériens (69 %) à penser qu'il est possible d'accéder pleinement à Dieu à travers d'autres religions chrétiennes. Ceci correspond bien à la logique d'un christianisme de conversion qui aura tendance à mettre en œuvre un œcuménisme des convertis, des *born again*, au-delà des barrières confessionnelles. À certains égards un protestant évangélique pourra se sentir plus proche d'un catholique charismatique que d'un réformé libéral. Ils sont par contre beaucoup moins nombreux que les réformés et luthériens à penser que l'on peut accéder à Dieu à travers les religions orientales (27 % contre 48 % des réformés et 50 % des luthériens) ou à travers l'islam (32 % contre 43 % des réformés et 34 % des luthériens). La sensibilité évangélique représente un christianisme militant assez exclusiviste par rapport aux autres religions et n'abandonnant pas la perspective de convertir les fidèles d'autres religions, ce qui se confirme d'ailleurs dans les faits (avec par exemple la conversion de quelques musulmans au protestantisme évangélique).

Pour ce qui concerne les relations avec le catholicisme, ce n'est pas un clivage luthéro-réformé/évangélique qui apparaît, mais un clivage entre les évangéliques et réformés d'un côté et les luthériens de l'autre, ces derniers se montrant beaucoup plus favorables à l'endroit du catholicisme. Ainsi, si 45 % des évangéliques et 49 % des réformés pensent que « ces dernières années, le catholicisme et le protestantisme se sont rapprochés », c'est le cas de 57 % des luthériens. Si 56 % des évangéliques, comme 56 % des réformés souhaitent que « les relations entre le protestantisme et le catholicisme soient plus étroites », c'est le cas de 66 % des luthériens. Ce constat renvoie à une réalité : l'accord luthéro-catholique sur la justification de 1999 avait été relativisé du côté réformé. Historiquement, il y a aussi des liens étroits entre la sensibilité évangélique et des courants de théologie calviniste (puritanisme, baptisme, orthodoxie réformée). Tous ceux qui persistent à confondre les évangéliques français avec les évangéliques américains (lesquels sont par ailleurs très diversifiés) devront prêter attention au résultat suivant : 49 % des proches du protestantisme de sensibilité évangélique (59 % des réformés, 52 % des luthériens) pensent que l'influence de certaines tendances protestantes sur la politique des États-Unis est plutôt une mauvaise chose tandis que 46 % pensent que c'est une bonne chose (28 % des réformés, 30 % des luthériens). Ils sont très partagés sur cette question, même si la proportion d'opinions favorables est nettement plus élevée que chez les réformés et les luthériens.

Cette enquête permet également de tordre de coup à un cliché parfaitement inexact qui opposerait des réformés politiquement de gauche à des évangéliques politiquement de droite. Ces deux préférences politiques sont en effet représentées dans les diverses sensibilités protestantes, les proches du protestantisme de gauche se répartissent en 22 % d'évangéliques, 31 % de réformés et 17 % de luthériens tandis que les proches du protestantisme de droite se répartissent

en 23 % d'évangéliques, 24 % de réformés et 25 % de luthériens². L'ensemble des enquêtés se répartissant en 25 % d'évangéliques, 26 % de réformés et 19 % de luthériens, on peut dire qu'il y a une légère surreprésentation des réformés parmi les proches du protestantisme de gauche et une légère sur-représentation des luthériens parmi les proches du protestantisme de droite, les évangéliques se répartissant presque équitablement dans les deux orientations politiques, ce qui constituera sans doute une surprise pour beaucoup. Si les évangéliques sont conservateurs en éthique sexuelle et familiale et donc méfiants face au libéralisme des mœurs prônés par la gauche, ils peuvent être très engagés au plan social, de là une sensibilité évangélique de gauche qui pourra prévaloir.

Les protestants évangéliques s'affirment socialement comme des groupes et réseaux convictionnels et militants en tension avec la société globale. En tant que religion de conversion, ce protestantisme relativise la référence au territoire et à l'histoire. La validation du croire passe moins, dans ce cas, par « l'inscription dans une lignée croyante » (D. Hervieu-Léger) que par l'inscription dans un milieu croyant. Ce protestantisme constitue l'une des figures de la recomposition moderne de la religion, celle qui se déploie sous la forme de groupes militants auxquels les individus adhèrent par un choix personnel et non par héritage.

Avec Mme Danièle Hervieu-Léger, Directrice d'Études à l'EHESS, nous avons poursuivi, avec la collaboration d'Erwan Dianteill (Maître de Conférences à l'EHESS) et Michaël Löwy (Directeur de recherches au CNRS), le séminaire commun à l'EHESS et à l'EPHE sur "Approches et concepts fondamentaux en sciences sociales des religions", séminaire pour lequel nous avons assuré quelques séances. Un jeudi par mois, d'octobre à juin, le directeur d'études a animé le séminaire interne du Groupe « Sociétés, Religions, Laïcités » (UMR 8582), "Mutations du religieux et de la laïcité", séminaire régulièrement suivi par quelques étudiants en doctorat qui ont ainsi l'occasion d'entendre les chercheurs et enseignants-chercheurs du laboratoire présenter et discuter leurs travaux et problématiques.

— *Année 2006-2007*

I. Conceptions et pratiques protestantes des relations Églises-État

Dans notre approche sociologique du protestantisme, nous insistons à la fois sur les questionnements que développe particulièrement l'approche sociologique et sur la nécessité d'analyser en profondeur, en sociologie comme en histoire, les textes et traditions théologiques du monde religieux étudié. Le but de cette conférence était d'analyser aussi bien les conceptions des relations Églises-État de penseurs protestants que les pratiques de ces relations telles qu'elles se sont manifestées dans un certain nombre de configurations nationales. Nous avons tout d'abord fait le point sur les conceptions et pratiques de Martin Luther et

2. Les 30 % restant sont constitués des répondants qui ont coché « aucune sensibilité particulière » ou qui n'ont pas répondu à la question.

de Jean Calvin en la matière en nous appuyant particulièrement sur les travaux de Marc Lienhard et de Mathieu Arnold concernant Luther et sur ceux de François Wendel, Éric Fuchs et Denis Müller concernant Calvin. Nous nous sommes intéressés ensuite, en les resituant à chaque fois dans le contexte de leur époque et de leur cadre national à quelques figures marquantes de la réflexion protestante sur les relations Églises-État. Le théologien réformé suisse Alexandre Vinet (1797-1847) qui, avec son *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* de 1826 et son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe* de 1842 est devenu, au-delà du monde francophone lui-même, un des principaux théoriciens protestants de la séparation Églises-État. Vinet fut en particulier le fondateur et le promoteur de la séparation Église protestante-État dans le canton de Vaud avec la fondation, à côté de l'Église d'État, de l'Église libre du Canton de Vaud. Quant au théologien, journaliste et politicien néerlandais Abraham Kuyper (1837-1920), qui sera Premier Ministre de 1901 à 1905, il prôna « une Église libre dans un État libre » et chercha à développer le calvinisme comme culture éducative et politique. Il fonda à cette fin le Parti politique antirévolutionnaire en 1878 et l'Université libre d'Amsterdam en 1880. Il joua également un rôle important dans la fondation des *Gereformeerde Kerken* qui se séparèrent de l'Église nationale en 1886. Le théologien et sociologue allemand Ernst Troeltsch (1865-1923) était aussi très intéressant à considérer à partir de son texte de 1907 : *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten* où, notamment, il commente la séparation française de 1905. On connaît, depuis les anabaptistes et le baptisme jusqu'aux destinées du protestantisme en Amérique du Nord, l'importance de la tradition protestante évangélique dans la promotion de la séparation Églises-État. Mais il est également important de prendre en compte la pensée théologique et la réflexion sociologique prônant la séparation des Églises et de l'État dans le monde protestant réformé européen et dans certaines sensibilités libérales du protestantisme luthérien. Notre investigation a également permis de reconnaître aussi bien le poids de la tradition luthérienne des *Landeskirchen* que l'influence du souci de la sanctification dans les postérités du protestantisme réformé. Dans ce dernier cas en effet, l'attachement à la séparation Églises-État va de pair, comme le montre clairement Abraham Kuyper, avec la volonté de rendre chrétiens non seulement les individus mais aussi la vie sociale et culturelle. La séparation Églises-État ne signifie aucunement la privatisation du religieux, mais sa libération par rapport à la souveraineté politique pour son plein déploiement dans la société. De là l'entrepreneuriat protestant en matière d'œuvres sociales, éducatives, culturelles, voire, dans certains contextes, politiques...

Nous avons ensuite considéré quelques configurations nationales. Il s'agissait de voir à chaque fois comment les Églises protestantes ont conçu et mis en œuvre leurs relations avec l'État. Celle de l'Allemagne avec les compromis protestants dans le nazisme et le communisme en RDA (tradition de l'*Obrigkeitsstaat* et d'une certaine indifférence théologique au politique dans

le luthéranisme), mais aussi avec la réinvention démocratique d'une séparation-coopération après 1945 dans la lignée de la séparation introduite dans la Constitution de Weimar en 1919. Celle de la France avec l'attitude des protestants français face à la loi de 1905 du début du xx^e siècle à nos jours avec le paradoxe d'une attitude actuelle plus critique des protestants à l'égard de cette loi que, contrairement aux catholiques, ils avaient acceptée en 1905. Celle des pays scandinaves avec la séparation introduite en Suède en 2000 et le poids politique en Norvège du Parti chrétien du peuple, un parti protestant qu'Emmanuelle Vignaux distingue finement des partis démocrates chrétiens de tradition catholique (voir son ouvrage *Luthéranisme et politique en Norvège. Le parti chrétien du peuple*, L'Harmattan, Paris 2003). Avec le Danemark une attention particulière a été portée à la figure de Nicolas Grundtvig (1783-1872) qui défendit le maintien du lien Église luthérienne-État pour protéger les fidèles et les pasteurs de la domination sans partage de l'orthodoxie luthérienne, le lien avec l'État lui étant apparu comme la meilleure garantie permettant de préserver le pluralisme dans l'Église ! Pour le Danemark, nous avons bénéficié d'un exposé de notre collègue Vincent Delecroix sur Kiekegaard en son temps. Qu'il en soit vivement remercié.

II. Pluralisme, politique, religions : approches comparées

Dans le cadre de la coopération avec Washington University (Saint-Louis, Missouri) qui se traduit par des échanges d'étudiants et par un séminaire franco-américain annuel ayant alternativement lieu à Saint-Louis et à Paris, le professeur John Bowen et l'auteur de ces lignes ont entrepris de développer un programme commun d'enseignements sur « Pluralisme, politique et religions ». Dans cette conférence de 2007, nous avons tout d'abord cherché à montrer toute la complexité de ces notions et de leur mise en rapports en insistant particulièrement sur les points suivants. À propos du pluralisme, au-delà de la distinction classique entre pluralité factuelle (la diversité culturelle et religieuse telle qu'elle apparaît à l'échelle des individus et de diverses organisations au sein d'une société) et le pluralisme reconnu tel qu'il est institutionnalisé, il est nécessaire de distinguer entre les pluralismes tels qu'ils sont vécus, perçus, représentés, valorisés ou, au contraire, dévalorisés par différentes catégories de personnes et à différents niveaux (local, régional etc.). Soit le pluralisme dans ses dimensions factuelles, dans ses dimensions institutionnelles et le pluralisme comme valeur. À propos du politique et des religions, nous avons montré que, loin de constituer des entités prédéfinies, il fallait dans chaque contexte national et selon les périodes, s'attacher à montrer comment le politique et le religieux s'étaient définis et construits conjointement l'un par rapport à l'autre, l'un avec l'autre. L'hypothèse étant qu'à chaque définition de la souveraineté politique et de ses modalités d'exercice correspond une certaine façon de définir et de circonscrire le religieux. Nous avons développé cette perspective théorique sur la base d'une comparaison des histoires politique et religieuse de la France et de l'Allemagne rejoignant ainsi la collaboration nouée avec le professeur

Matthias Koenig (Université de Göttingen), collaboration visant à resituer dans leur contexte historique et cognitif d'émergence tant les relations Églises-État en France et en Allemagne que la façon dont elles ont été appréhendées politiquement et sociologiquement à travers la constitution des sociologies de la religion d'Émile Durkheim et de Max Weber. L'analyse comparée, telle qu'elle a été magistralement développée par le Professeur Hartmann Tyrell (Université de Bielefeld) des *Kulturkämpfe* français et allemand autour de la religion nous a particulièrement inspiré.

Deux dossiers, ayant chacun donné lieu à des publications collectives ou individuelles, ont été étudiés dans le cadre de cette deuxième conférence. Celui sur « Éducation scolaire et pluralisme religieux en Europe » nourri par les enquêtes et les analyses du programme européen REDCo (« Religion in Education. A contribution to Dialogue or a factor of Conflict in transforming societies of European Countries »), en particulier les résultats des enquêtes qualitatives menées auprès des élèves dans les écoles publiques et privées dans les huit pays participant au programme (Allemagne, Espagne, Estonie, France, Norvège, Pays-Bas, Royaume-Uni, Russie). Le deuxième dossier, intitulé « Le Conseil de l'Europe face à la pluralité culturelle et religieuse », a été l'occasion de présenter les résultats d'une enquête auprès des communautés religieuses initiée par l'institution de Strasbourg. Cette enquête portait d'une part sur la façon dont les représentants des traditions religieuses voyaient la diversité culturelle et religieuse et les interrelations entre religion et culture, d'autre part sur leurs perceptions et évaluations du travail du Conseil de l'Europe (un travail visant à articuler le respect de la diversité culturelle et religieuse et les acquis normatifs du Conseil : l'État de droit, la démocratie et des droits de l'homme).